

Carniglia, Luciano A.

Verdad, subjetivación y pensamiento en la biopolítica foucaulteana

IX Jornadas de Investigación en Filosofía

28 al 30 de agosto de 2013

CITA SUGERIDA:

Carniglia, L. A. (2013) Verdad, subjetivación y pensamiento en la biopolítica foucaulteana [en línea]. IX Jornadas de Investigación en Filosofía , 28 al 30 de agosto de 2013, La Plata, Argentina. En Memoria Académica. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.2896/ev.2896.pdf

Documento disponible para su consulta y descarga en **Memoria Académica**, repositorio institucional de la **Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FaHCE)** de la **Universidad Nacional de La Plata**. Gestionado por **Bibhuma**, biblioteca de la FaHCE.

Para más información consulte los sitios:

<http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar>

<http://www.bibhuma.fahce.unlp.edu.ar>



Esta obra está bajo licencia 2.5 de Creative Commons Argentina.
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 2.5



Verdad, subjetivación y pensamiento en la biopolítica foucaultiana

Luciano A. Carniglia (UBA - CONICET)

En el marco de los debates biopolíticos contemporáneos el pensamiento de Michel Foucault ha funcionado no sólo como un horizonte teórico insoslayable para nuevos desarrollos en torno al tema sino, también, y en virtud de la aún no finalizada publicación de sus cursos en el Collège de France, como una fuente conceptual fundamental para la elucidación del rol que nociones como las de subjetivación o forma de vida han pasado a jugar en la vinculación entre ética y política o, más puntualmente, en la reelaboración de la dimensión política de la ética.

Centrándonos en éste último aspecto, y partiendo de una reconstrucción polémica de los conceptos de veridicción en *El sacramento del lenguaje* de G. Agamben y el de parresía, tal como es desarrollada por Foucault en sus últimos cursos (*Le gouvernement de soi et des autres* y *Le courage de la vérité*), intentaremos mostrar, en primer lugar, cómo la elucidación de la diferenciación ética implicada en la parresía foucaultiana puede conducirnos a la puesta en inteligibilidad del problema de la subjetivación política en términos de lo que aquí denominaremos una "articulación compleja" entre un contexto normativo y las maneras en que el sujeto lo elabora a través de sus prácticas, contexto que, asimismo, sostendremos, estaría atravesado por una diferencia ya implícita en el ser mismo de la normas.

Luego, indagaremos las condiciones de posibilidad de dicho proceso para finalmente preguntarnos en qué medida dicha articulación implicada en prácticas como la parresía, nos permitiría pensar en un concepto de subjetividad capaz de constituirse como una forma efectiva de libertad.

I.

Comencemos entonces por centrarnos, brevemente, en algunos aspectos del tratamiento que el filósofo italiano realiza, en *El sacramento del lenguaje*, del problema de la antropogénesis. Allí el autor para intentar dar cuenta del devenir humano del hombre se focaliza, entre otros desarrollos, en la dimensión performativa del lenguaje.

La expresión performativa no funciona, únicamente, por su autorreferencialidad sino por el hecho de que ésta surge de la suspensión del carácter denotativo del lenguaje. Trazando un paralelo con el modelo de la ley Agamben especifica el nexo entre performatividad y denotación: "Así como en el estado de excepción, la ley suspende su propia aplicación sólo para fundar de este modo su vigencia; así, en el performativo, el lenguaje suspende su denotación, precisamente para fundar su nexo existencial con las cosas" (Agamben, 2010, p. 83). Un primer elemento que es preciso mencionar consiste en que la suspensión del carácter denotativo del lenguaje, implica un corrimiento del modelo de verdad implícito en ella, esto es, el de la adecuación entre la palabra y la cosa y la puesta en juego de una experiencia de la palabra cuyo único criterio de verdad consiste en "la eficacia performativa en relación al sujeto de la enunciación" (p. 90).

Esto es lo que Agamben, retomando un término foucaultiano, denominará veridicción, la idea de una "experiencia constitutiva de la palabra que se agota en su pronunciación, [dado] que el sujeto locutor no preexiste ni se liga sucesivamente a ella, sino que coincide integralmente con el acto de palabra" (p. 90). Mientras la denotación planteaba un modelo de verdad independiente del sujeto y regido por la adecuación objetiva entre la palabra y la realidad; en la veridicción lo central es el hecho de que el sujeto "se constituye y se pone en juego como tal vinculándose performativamente a la verdad de la propia afirmación" (p. 90). Ese "ponerse en juego" equivale, para Agamben, al momento ético fundamental en el cual el hombre "para hablar debe decir "yo" (...) [y así] tomar la palabra, asumirla y hacerla propia" (p. 110).

El modelo de verdad implícito en la idea de veridicción parecería ubicarse en un espacio cualitativamente diverso respecto de aquél lógico-objetivo de la aserción en la medida en que es el primero el que en la suspensión de la denotación funda la plena vigencia del segundo. Pero lo que aquí nos interesa es qué le ocurre, en definitiva, al sujeto cuyo ingreso en el lenguaje se articula en la veridicción tal como la comprende Agamben; que estatuto adquiere ese *ethos* que se produce en el gesto por el cual el sujeto asume la palabra.

Para ello es central la cuestión de los pronombres que el filósofo italiano aborda en *El sacramento del lenguaje* retomando un tópico recurrente en su obra. El hombre no puede hablar, asumir su palabra más que mediante los indicadores de la enunciación o *shifters* ("yo"). Al asumirla la hace propia pero, paradójicamente, al mismo tiempo que ingresa en el lenguaje debe hacerlo desvinculándose de toda singularidad, es decir, desubjetivándose en la medida en que "el pronombre de la primera persona [se encuentra] desprovisto de toda sustancialidad" (Castro, 2008, p. 80).

De este modo, tal como lo planteaba algunos años antes (Agamben, 2002, p. 135) en ocasión de un análisis que acercaba la arqueología foucaultiana al proyecto inconcluso de Emile Benveniste de una "metasemántica de la enunciación", la entrada del viviente en el lenguaje pone de relieve un interrogante ético fundamental que, a juicio de Agamben, Foucault habría omitido: "¿Que sucede en el individuo viviente en el momento en que ocupa el "puesto vacío" del sujeto, en el punto en que, al entrar en un proceso de enunciación, descubre que 'nuestra razón no es más que la diferencia de los discursos, que nuestra historia no es más que la diferencia de los tiempos, que nuestro yo no es más que la diferencia de las máscaras'?" Es decir, todavía una vez más, ¿qué significa ser sujeto de una desubjetivación? ¿Cómo puede un sujeto dar cuenta de su propia disolución?" (p. 140).

Dicho de otro modo, el análisis de la entrada del viviente en el lenguaje conduce en Agamben a una ética de la desaparición en la que el borrarse del sujeto permite entrever las condiciones de existencia del lenguaje, su puro tener lugar "donde la vida del hombre se vuelve una vida puramente lingüística (...) sin ninguna propiedad que la defina" (Castro, 2011, p. 209).

II.

Es discutible si acaso Foucault omite o advierte sólo tardíamente, tal como sostiene Agamben, "las consecuencias que la desubjetivación y la descomposición del autor podían

tener sobre el propio sujeto" (Agamben, 2002, p. 139). En todo caso, siguiendo a Potte-bonneville, "para el Foucault de 1984 desprenderse [de sí] ya no implica desaparecer, dejarse dispersar por el anonimato del discurso [como única vía para seguir indagando el problema de la subjetividad] (...) Este es, sin duda, el acontecimiento principal y lo que está en juego en estos textos" (Potte-Bonneville, 2007, p. 148). Textos en los cuales, podríamos agregar, el concepto de parresía o veridicción juega un rol central junto al conjunto de prácticas de subjetivación que ocupan buena parte de los análisis de los dos últimos tomos de la *Historia de la sexualidad*.

Pero, claramente, tal como veremos, el interés por el concepto de parresía (veridicción) se articula en torno a un análisis de la relación entre verdad, vida y lenguaje o, más precisamente, en el juego complejo entre *alétheia*, *ethos* y *politeia*, capaz de dar cuenta del modo en que a través de una determinada práctica discursiva la verdad se despliega como el desarrollo contingente de una vida, de una forma de vida (*bios*).

En efecto, como lo mencionábamos anteriormente, en el marco de sus últimos cursos del Collège de France, Foucault abordará el problema de las prácticas de subjetivación partiendo de un análisis del modo en que el viviente humano se subjetiva libremente en base a un determinado uso del lenguaje: los enunciados de la parresía. Dichos enunciados configuran el ámbito propio de una "dramática del lenguaje" y se distinguen de la pragmática de los actos de habla. Es interesante como Foucault presenta la idea de dramática distanciándose del paradigma de la performatividad al cual Agamben hacía referencia. Establezcamos mínimamente los términos de dicho distanciamiento.

En principio, es justamente el compromiso ontológico del sujeto en el acto de enunciación lo que marca la diferencia con ellos. Pues no es sino en el acontecimiento de la enunciación de la verdad que el sujeto precisa su modo de ser en cuanto habla. El enunciado parresiástico, al cual Foucault se refiere, no vincula su eficacia a un contexto previamente instituido ni viene a funcionar como una confirmación de las relaciones sociales previamente dadas. Por el contrario, el espacio abierto por el decir verdadero no es el del performativo sino el de la indeterminación, el del riesgo. Sus efectos no están predeterminados como en los performativos en los que el locutor, el enunciado y el destinatario estarían ya instituidos. "La característica del enunciado parresiástico es justamente que, al margen del estatus y de todo aquello que pueda codificar y determinar la situación, el parresiasta es quien hace valer su propia libertad de individuo que habla" (Foucault, 2008, p. 63). De allí que la parresía implique el coraje de quien enuncia la verdad. Dicho acto conlleva la entrada en una tensión o puja con otros discursos e interlocutores, en definitiva con un contexto normativo.

La parresía foucaulteana plantea, justamente, la libertad del sujeto en el momento en que lo vincula a su propia enunciación. "Solo hay parresía cuando hay libertad en la enunciación de la verdad y libertad también de ese pacto mediante el cual el sujeto que habla se liga al enunciado" subjetivándose. Así, "la parresía pone en juego una cuestión filosófica fundamental: nada menos que el lazo que se establece entre la libertad y la verdad" (p. 64).

De este modo, mientras que en Agamben nos encontrábamos con un intento por revelar la estructura original o la experiencia (fundante) en la cual el viviente ingresa en el

lenguaje, la parresía de Foucault exhibe el cruce contingente entre una práctica discursiva y el discurso filosófico del cual emerge, en el elemento o entramado histórico de una época, una determinada figura de la subjetividad.

III.

Ahora bien, la idea de una subjetivación libre implícita en la parresía a la cual hacíamos referencia plantea un problema central para los estudios biopolíticos en la medida en que Foucault ha puesto de manifiesto cómo la libertad parecería ser un elemento más en base al cual el poder se pone en funcionamiento incitando e induciendo una determinada forma de la subjetividad (*homo economicus*) refractaria a todo tipo de subjetivación libre.

Para ello, entonces, no basta con trazar un conjunto de diferencias "formales" entre la veridicción agambeniana y la dramática del lenguaje. Es preciso penetrar en la complejidad de esta práctica y así intentar comprender en donde reside la posibilidad de dicha libertad.

Comencemos analizando la dinámica efectiva de la parresía en el corazón de la *politeia* griega. Allí el decir verdadero implicaba una subjetivación en la toma de la palabra pero que sólo podía darse sobre la base de una diferenciación ética conflictiva. Y ello en tanto nunca debía plantearse "la cuestión del *ethos* sin [interrogar] al mismo tiempo sobre la verdad y la forma de acceso a esa verdad que [podía] formar ese *ethos*, y sobre las estructuras políticas en el interior de las cuales dicho *ethos* [debía] afirmar su singularidad y su diferencia" (Foucault, 2009, p. 63). Foucault advierte la paradoja de que la democracia se actualizaba en el discurso verdadero, pero al mismo tiempo dicho discurso introducía en ella algo irreducible a su estructura igualitaria. Esta subjetivación en la enunciación expresaba una fuerza de diferenciación ética, la *dunasteia*, que transformaba la relación con uno mismo, con los otros y con el mundo (Cfr. Lazzarato, 2010). Para ilustrar este punto basta mencionar la tensión que en la democracia griega generaba, en determinado momento, el decir verdadero. Pues, mientras éste se encontraba fomentado por la garantía de igualdad entre todos los ciudadanos (*politeia*) y por el acceso igualitario de los mismos a la palabra (*isegoría*), el parresiasta podía lograr cierto ascendente sobre los otros que subvirtiese dicha igualdad; asimismo, caer en desgracia o ser objeto de la intolerancia por parte de quienes no estaban dispuestos a aceptar su actividad.

Esto nos permite poner de relieve que si el coraje es un elemento central del funcionamiento de la dramática, la eficacia lingüística del sujeto que se subjetiva al vincularse a su propia enunciación no puede darse fuera de todo contexto, sino, por el contrario, planteando la libertad allí implicada en términos de una tensión o una puja; de una relación de distancia y dependencia respecto a un código o a un determinado marco normativo¹. Relación que podríamos caracterizar como la articulación compleja de una pertenencia. Pues, en efecto, antes que frente a una matriz que opondría, como elementos externos el uno al otro, al sujeto y a las normas (al parresiasta y las condiciones formales de la *politeia* griega) el decir verdadero inaugura "un espacio de subjetivación", en la forma de

¹ De allí la interpretación que Foucault realiza de la consigna cínica *parakharattein to nomisma*, "altera el valor de la moneda". "Hay que hacer valer la proximidad que existe -y que la palabra misma indica- entre moneda y costumbre, regla, ley. *Nomisma*, es la moneda. *Nomos*, es la ley. Cambiar el valor de la moneda, es también adoptar una cierta actitud respecto de aquello que es convención, regla, ley" (Foucault, 2009, p. 209).

"una línea de continuidad (...) [que iría] de la manera en que una determinada práctica se encuentra ya problematizada, [codificada] a la manera en que un 'yo' la problematiza" (Potte-Bonneville, 2012, p. 111).

No obstante, esto plantea un interrogante acerca de la posibilidad de dicha relación a la vez de distancia y proximidad, de identificación y des-identificación respecto del código y que permite que haya efectivamente modulación, juego o una articulación compleja entre el contexto normativo y la forma de conducirse del sujeto en la producción de la diferencia ética. A modo de hipótesis, podríamos sugerir que esto es posible en la medida en que la diferencia se encontraría *ya* implícita en el ser mismo de las normas (culturales, sociales, morales, etc.) habilitando tanto la posibilidad extrema de su incumplimiento como la más compleja de la estilización y la modulación de las mismas, esto es, la elaboración de conductas singulares o formas de vida.

Ahora bien, ¿cómo es posible que esta diferencia este ya siempre implícita en el ser mismo de las normas? Quizá aquí la noción foucaultiana de pensamiento nos pueda hacer avanzar. "El pensamiento [sostendrá Foucault] es la libertad con respecto a lo que se hace, el movimiento mediante el cual nos desprendemos de ello, lo constituimos como objeto y lo reflejamos como problema" (Foucault, 2001b, p. 1416)² (...) "Es el apego al principio de que el hombre es un ser pensante, aún en sus prácticas más silenciosas (...) lo que nos hace problematizar incluso aquello que somos nosotros mismos" (Id., p. 1431)³. Pero la problematización no describe únicamente la manera en que un individuo singulariza su relación con un código, sino que indica además el modo problemático de darse del horizonte de constitución de ellos mismos y por lo cual éste ya no puede entenderse como evidencia, como algo meramente dado⁴. Tal como lo afirmaría Foucault en lo que denominó el "principio de irreductibilidad del pensamiento" (id., p. 1399)⁵, "no hay experiencia que no sea una manera de pensar", ni estructura universal o "determinación concreta de la existencia social [que puedan] dar lugar a experiencias sin que sea a través del pensamiento" (id., p. 1399)⁶.

Así, la diferenciación ética puesta en juego en la parresía, descansa sobre una diferencia que en lo dado ya ha sido impresa siempre por el pensamiento en la forma de su puesta en contingencia, de su esencial indeterminabilidad. El pensamiento, en tanto "forma misma de la acción" (id., p. 1399), es lo que habita las prácticas cualificándolas y revelando, al mismo tiempo, que la vida nunca puede ser vista como algo meramente dado

2 T. 342: "Polémique, politique et problématisations".

3 T. 344: "À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours".

4 Para una mejor comprensión de la idea de problematización es interesante el matiz de diferencia que, según Potte-Bonneville, conviene señalar respecto del concepto heideggeriano de *Lichtung*. Pues si [la problematización] "se encuentra abierta (o impuesta) a los sujetos, como el horizonte de constitución de ellos mismos, no lo es como evidencia, sino como problema, es decir, como complejo normativo, como sistema de prescripciones entre las cuales surgen incompatibilidades o contradicciones que impiden toda solución simple". (Potte-Bonneville, 2012, p. 112).

5 T. 340: "Préface à l'Histoire de la sexualité".

6 Aquí la noción de experiencia debe comprenderse en un sentido amplio como *foyer d'expérience* o foco de experiencia en el que "se articulan unos con otros: primero, las formas de un saber posible; segundo, las matrices normativas de comportamiento para los individuos, y por último, modos de existencia virtuales para sujetos posibles" (Foucault, 2008, p. 4-5)

y que en la articulación compleja que implican prácticas como el decir verdadero de la parresía, la subjetividad puede constituirse como una forma efectiva de libertad.

Referencias Bibliográficas

- Agamben, Giorgio. *Homo sacer III. Lo que queda de Auschwitz.* Bs. As.: Editora Nacional. 2002.
- Agamben, Giorgio. *El sacramento del lenguaje.* Buenos Aires.: Adriana Hidalgo. 2010.
- Castro, Edgardo. *Giorgio Agamben. Una arqueología de la potencia.* Bs. As.: Unsam Edita. 2008.
- Castro, Edgardo. *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica.* La Plata: Unipe, Editorial Universitaria. 2011.
- Foucault, Michel. *Dits et Ecrits I.* Paris: Gallimard. 2001.
- Foucault, Michel. *Dits et Ecrits II.* Paris: Gallimard. 2001.
- Foucault, Michel. *La arqueología del saber.* Bs. As.: Siglo XXI. 2002.
- Foucault, Michel. *Nacimiento de la biopolítica.* Bs. As.: FCE. 2007.
- Foucault, Michel. *Le gouvernement de soi de des autres. Cours au College de France. 1982-1983.* Paris: Gallimard. 2008.
- Foucault, Michel. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi de des autres II. Cours au College de France. 1983-1984.* Paris: Gallimard. 2009.
- Lazzarato, Maurizio. "Énonciation et politique : Lectures parallèles de la démocratie, Foucault et Rancière", texto presentado en sesión del 25 de febrero de 2010 en CIP-IDF, Université ouverte 2009-2010: La vie «militante» dans la politique et dans l'art. 2010.
- Potte-bonneville, Mathieu. *Michel Foucault, la inquietud de la historia.* Bs. As.: Manantial. 2007.
- Potte-bonneville, Mathieu. "Au sujet du terrain - subjectivation et ethnologie". *Rue Descartes* 75. 102-113. 2012.